

الدين والفلسفة عند محمد إقبال

د. عبد الحميد مدكور

مدرس فلسفة - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الدين والفلسفة

عند محمد إقبال

للدكتور عبد الحميد منكور

تمهيد :

محمد إقبال شاعر ومفكر إسلامي كبير ، ولد بالهند في العقد الثامن من القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٧٣ أو ١٨٧٧) بمدينة سيالكوت ، بمقاطعة البنجاب ، لأسرة ذات أصل برهمي عريق ، أسلم أحد أجداده قبل ميلاده بقرنين من الزمان ويرى بعض دارسيه أنه كان أقدم من ذلك بكثير . وقد نشأ في ظل أبوين يتصفان بالتقوى والزور والحرص على شعائر الإسلام وأخلاقه . وقد كان أبوه حريصاً على أن يتعلم « إقبال » اللغة العربية ، وأن يكون حافظاً للقرآن الكريم ، مداوماً على تلاوته بتدبير ووعي ، وكان لذلك - كما صرح هو بذلك - أثر واضح في شعره ونثره ، وتكوينه الوجداني والفكري .

وقد اتسمت ثقافته بطابع موسوعي تألفت فيه الثقافة الإسلامية والأجنبية . وتكاملت فيه العلوم الشرقية والغربية . وكان من العلوم الإسلامية التي عنى بها : الفقه والأصول ، وتاريخ التشريع ، والتاريخ الإسلامي ، وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، وكان له - فيما كتبه عنها - نظرات منهجية وآراء نقدية ، ينصب كثير منها على العلوم الثلاثة الأخيرة . وكان متقناً و ذا إلمام واسع ببعض اللغات الشرقية كالفارسية والعربية ، والسانسكريتية ، وبعض اللغات الغربية كالإنجليزية والألمانية والفرنسية ، وكانت اللغات الغربية معيماً له على أن يضرب بسهم وافر في مجالات ثقافية متنوعة كالإقتصاد والقانون والأخلاق والفلسفة ، وقد نال في بعضها شهادات عليا ما بين ١٩٠٥ ، ١٩٠٨ ، فنال درجة في فلسفة الأخلاق من إنجلترا ، كما حصل على درجة الدكتوراه من ألمانيا عن تطور الميتافيزيقا في فارس ، ثم عاد إلى لندن

لينال منها شهادة في القانون ، وليلتحق بإحدى مدارس العلوم السياسية فيها فترة من الوقت وقد التقى في الهند وفي أسفاره المتكررة - للدراسة أحياناً ، وللإسهام في النشاط السياسي المتعلق بمستقبل الهند أحياناً أخرى - بعدد من كبار المستشرقين أمثال : توماس أرنولد وبراون ، ونيكلسون ، وأسبن بلاسيوس ، كما التقى ببعض كبار الفلاسفة الأوروبيين من الفيلسوف هنري برجسون وأتاحت له إقامته بأوروبا الفرصة ليتعرف على فكر فلاسفة وأعلامها ، وعلى مواطن القوة والضعف في حضارتها . وأن يكون حديثه عنها قائماً على الخبرة والمعرفة المباشرة .

ولم تُحل هذه الاهتمامات الثقافية الواسعة دون اهتمام إقبال بمشكلات أمته ، فقد كان من كبار المشتغلين بها ، وسافر من أجل ذلك إلى إنجلترا مرات متعددة ليشترك في مؤتمرات المائدة المستديرة الذي عقد بها ما بين ١٩٣٠ ، ١٩٣٢ ، كذلك رأس مؤتمر مسلمي الهند أكثر من مرة ، وكان أول من نادى ١٩٣٠ بإنشاء دولة مستقلة لهم ، ولكن أمله هذا يتحقق في حياته ، بل أدركته المنية ١٩٣٨ قبل أن تتأسس دولة باكستان المستقلة عام ١٩٤٧^(١) .

وقد ترك محمد إقبال مؤلفات ، ودواوين شعرية كثيرة ، ضمّنها خلاصة آرائه وأفكار وآماله^(٢) ، وهي تدل على تلك الروح النقدية البناءة في نظرته إلى التراث الإسلامي ، تدل على تلك الرغبة المتوهجة في بعث روح الحياة والقوة في حياة المسلمين ، حتى يتمكن من أن ينفذوا عن كاهلهم غبار التخلف والجمود ، وأن يواجهوا مشكلاتهم الواقعية ، أ يشاركونا في حضارة عصرهم ، دون تفريط في ولائهم لدينهم وتراثهم ، ومقومات أصالتهم وشخصيتهم ، ولذلك يمكن اعتباره واحداً من كبار مجددى الفكر الإسلامى فى العصر الحديث . ولا يتسع المقام للحديث مستوعب لجوانب فكره ، وعناصر التجديد فيه ، ول سنكتفى بتناول جانب من جوانب فكره ، وهو الجانب الذى يتعلق ببيان رأيه فى الموازنة بين الدين والفلسفة ، وما يترتب على ذلك من نتائج تتعلق برأيه فى الفلسفة اليونانية ثم الفلسفة الإسلامية .

أولاً : الموازنة بين الدين والفلسفة :

يذكر إقبال أن الدين والفلسفة والشعر الرفيع^(٣) تتناول المسائل الكبرى ، المتة بالوجود والأخلاق ، وهى تقدم - أو تحاول أن تقدم - إجابات عن تلك التساؤلات .

تشغل العقل الإنساني ، الذى لا يستطيع أن يتجاهل هذه التساؤلات بسبب أهميتها الجوهرية وهى أهمية تجعلها دائمة الإلحاح عليه ، بغية الوصول إلى إجابات يطمئن إليها ، ويعتمد عليها . ومن هذه التساؤلات ما يتعلق بطبيعة الكون الذى نعيش فيه ، وبنائه العام ، والبحث عن جوهره الثابت الذى يكمن خلف التغيرات البادية فيه ، ثم البحث عن مكان الإنسان ومكانته فى هذا الكون ، وعن طبيعة السلوك الذى يتفق مع هذه المكانة التى يحتلها الإنسان فى الوجود . وعلى الرغم من أن الدين والفلسفة والشعر تهتم بهذه المسائل الجوهرية الحيوية فإن الإجابات والتفسيرات التى تقدمها لها ليست فى درجة واحدة من حيث معرفة الحقيقة ، ولا من حيث مستواها ، ولا من حيث السبل التى سلكتها إلى هذه المعرفة ، ولا من حيث مقدار الوثوق واليقين فيها .

فالمعرفة المستفادة من هواتف الشعر - كما يقول إقبال « شخصية بالضرورة ، فى نوعها وفى طبيعتها ، وهى مجازية مبهمه غير محددة . والدين - فى أكمل صوره - يسمو فوق الشعر ، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة ، وفى موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره ، فهو يفسح مطالبه ، ويستمسك بأمل لا يقل - فى شيء - عن شهود الحق شهوداً مباشراً »^(٤) ويشير إقبال فى هذا النص إلى عدد من الفروق بين الدين والشعر ، فالرؤية الخاصة بالشعر ذاتية ، وهى كذلك - تتجه وجهة المجاز والرمز الذى يضاف عليها نوعاً من الإيهام والغموض ، الذى يكتسب قيمة فى الشعر إذا كان قائماً على أسس فنية ، ويترتب على ذلك أن تكون هذه « الرؤيا الشعرية » مقصورة على صاحبها ، قاصرة عن أن تقدم رؤية عامة أو منهجاً شاملاً للعلم والفهم والتفسير والسلوك . ولا يرق الشعر - هنا - إلى مجال المقارنة مع الدين ؛ لأن الدين - من حيث المعرفة - يتجاوز الفرد إلى الجماعة ، ويتخطى الخيال إلى الحقيقة ، ويلجأ إلى الوضوح والتصريح أكثر مما يلجأ إلى الرمز والإيهام ، ويحيط بالحقيقة إحاطة شاملة لا يرق الشعر إليها بسبب عجز الإنسان ، وقصوره عن الإحاطة بها .

فإذا خرج الشعر - بسبب هذه الفروق - من مجال المقارنة بقى الدين والفلسفة ، وهما نظامان للعلم ، ظهرا على مدار التاريخ ، تجاوزا أحياناً ، وتصارعاً أحياناً أخرى ، وانفرد أحدهما عن صاحبه فى بعض الأحيان ، وليس يعنى ذلك أنهما يستويان فى الدرجة ، أو أن حقائقهما لها نفس المكانة ، فكل منهما له منهجه ووسائله وغاياته ، وبينهما - فى هذه الجوانب كلها - فروق واختلافات ، وبينهما - قبل ذلك - خلاف فى مصدر كل منهما ،

فالدین یرجع إلی الوحی ، والفلسفة ترجع إلی العقل ، ویترب علی هذا الفرق الجوهری فروق کثیرة ، ومن هذه الفروق التي أثار إقبال ما یأتی :

أ - أن الفلسفة تمثل سعی الإنسان الدائب إلی المعرفة بنفسه وبالعالم من حوله ، وهی جهد بشری یخطئ ویصیب ، وقد یعجز العقل أحياناً عن معرفة الحقيقة القصوى ، ویقنع - عندئذ - بمعرفة جزئية لها ، بل إنه قد لا یتمكن - فی بعض الأحيان - من التوصل إلی معرفة یقینیة حول بعض المسائل الهامة التي تفرض نفسها علیه ، ویظهر هذا العجز فی تلك الإجابات المختلفة التي قد تصل إلی التناقض والتضارب ، حول موضوع واحد ینظر العقل إلیه من زوايا مختلفة .

والأمثلة علی هذا کثیرة یزخر بها تاریخ الفلسفة قديماً وحديثاً . ومن الأمثلة التي نجدھا لدى إقبال ما ذكره من تساؤل صاغه علی النحو التالی :

ما العالم ؟ ما آدم ؟ وكأنّ إقبالا یشير بهذه الأسئلة إلی المباحث الکبری فی الفلسفة حول الوجود والمعرفة والقيم ، أو حول الطبيعة والإنسان^(٥) . ویجیب إقبال علی هذه الأسئلة إجابة یقتبسها من أحد كبار شعراء الفرس وهو حافظ الشیرازی الذی یقول :

« ... ولا تبحث فی شئون الدهر ، فلم یحل أحد بالفلسفة ، ولن یحل هذا اللغز »^(٦)

أما الدین فإنه - فی موقفه من الحقيقة الکلیة - یتعارض مع عجز الإنسان وقصوره کما سبق القول ، وهو یسدد مسيرة العقل فی طلبه للحقيقة ، ویسمو به نحو الکمال ، ویعاونه علی التخلص من عجزه وقصوره ، أو هو بتعبیر إقبال « یعطى للفکر جناح جبریل »^(٧) ، ولذلك لا یصل منکر النبوة إلی کمال الفکر ، بل یظل یتخبط فی ظلمات الجهل والشک والحيرة ، ومن ثم یوصی إقبال أهل الفکر بضرورة الإیمان بالنبوة ، والاستمداد منها « فلا تجمّع منها ، ولو کنت عقلاً کلیاً »^(٨) .

(ب) ومن الفروق بین الفلسفة والدین أن المعرفة التي تتوصل إلیها الفلسفة - بعامه - تختلف عن المعرفة التي یمکن تحصيلها من الدین ، فالمعرفة فی الفلسفة حصيلة جهد عقلي نظری يقوم به العقل لموضوع بحثه ، محاولاً فهم أسرارہ ، وكشف غموضه ، فإذا توصل العقل إلی شيء من الفهم أو التفسیر فإنه یقوم بصياغته صياغة یراعی فیها مذهبه الذی ارتضاه لنفسه ، ومبادئه التي اقتنع بصحتها وسلامتها ، مراعیاً ألا يقع فی تناقض مع الأسس التي یرى صوابها ، والأمر - فی جملته - لا یزید عن کونه نشاطاً عقلياً نظرياً خالصاً ، وهذا الطابع النظری یشمل مراحلہ کلها ، منذ تحديد المشكلة ، إلی

حلها ، وسواء في ذلك ما يتعلق بعرضها أو بالمنهج الذي يسلكه إلى حلها ، أو بالبرهان على ما يتوصل إليه من رأى فيها ، وقد لا يزيد الأمر - أحياناً - عن عرض وجهات النظر في المسألة موضوع البحث دون اختيار موقف محدد لها ؛ بسبب صعوبتها أو تكافؤ الأدلة المتعلقة بالجوانب المختلفة فيها . ويلاحظ أن غلبة الطابع النظرى على الفلسفة - في الجانب الأعظم من تاريخها ونشاطها - قد عرضها للهجوم من بعض المدارس الحديثة في الفلسفة وإن اختلفت دوافع هذا الهجوم ومنطلقاته . فالفلسفة الماركسية - مثلاً - لا تكفى بأن تكون وظيفة الفلسفة هي تفسير طبيعة العالم ، بل تطلب منها أن تسعى إلى تغيير هذا العالم ، لن تكون الفلسفة - عندئذ - نشاطاً نظرياً خالصاً ، بل إنها ستكون رائدة للفعل ، وثيقة الصلة به ^(٩) . والفلسفة البرجماتية - كذلك - لا تنظر إلى الفكرة في ذاتها كما تفعل الفلسفة غالباً ، وإنما تنظر إليها في ضوء الآثار التي تترتب عليها ، فتكون الفكرة صادقة إذا كانت مفيدة لحياتنا ، وتكون كاذبة إذا كانت ضارة لها ، وبهذا تتحرر الفلسفة عند أقطاب هذه النظرية من التجريد ، وتكتسب سجية العلم ، وعريكة الحياة العملية ، وتُنزِلُ المثال من مثاليته إلى الأشياء الواقعية والعبرة - عندئذ - بالنتائج لا بالتصورات المجردة ^(١٠) .

ويختلف الدين - عند إقبال - عن الفلسفة من هذه الناحية ، فالدين لا يكفى بالجانب النظرى أو المعرفى فيما يسوقه من المبادئ ، أو فيما يعرضه من الحقائق ، بل إنه يدفع الإنسان دفْعاً إلى شهود الحق شهوداً مباشراً ^(١١) والفلسفة - إذن - كما يقول إقبال : « نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق » ^(١٢) .

وقد تلقى إقبال هذه الدروس عن الدين منذ نعومة أظفاره ، وكان أبوه هو الذى لقنه إياها عندما عوّده على تلاوة القرآن الكريم كل يوم بعد صلاة الصبح ، وكان يسأله في كل يوم عما يفعله بعد الصلاة فيجيبه بأنه يقرأ القرآن ، وظل على ذلك ثلاث سنوات ، يسأله السؤال نفسه ، ويتلقى منه الإجابة نفسها ، وذات يوم قال له إقبال : « ما بالك يا أبى تسألنى نفس السؤال ، وأجيبك جواباً واحداً ، ثم لا يمنعك ذلك عن إعادة السؤال من غد . فقال : إنما أردت أن أقول لك : يا ولدى اقرأ القرآن كأنما نزل عليك ^(١٣) » . وليست القراءة - على هذا النحو - تلاوة باللسان وحده وإنما هي تلاوة بقلب يقظ ، وشعور مرهف ، ووعى متفتح وذهن حاضر ، وهي اتصال متجدد يمنح القلب صفاء وجدة وحياة ، بحيث يكاد يخلق خلقاً جديداً .

ولقد كان لهذا الدرس الذى تعلمه من أبيه أثر بالغ فى حياته كلها ، كما كان ذا أثر واضح فى تفكيره وفى نظراته إلى الدين وشعائره التى كان حريصاً على أن تنجو من إلف العادة ، وجمود الأداء الظاهرى الخالى من الخشوع والحضور بين يدي المعبود فكلمة التوحيد - بحسب تعبيره - ليست مجرد قول ، إنها ليست سوى سيف لا يرحم « ولا إله إلا الله : ضرب ، وضرب فعال »^(١٤) فهى فى قلب المؤمن قوة لا تقهر ، وهى تمنحه الصلابة والكرامة والعزة ، وهى - فى يده - سلاح من أمضى الأسلحة التى تحطم الشرك والغى والظلم ، وتحرره من الضعف والهوان والاستخذاء ، والصلابة تلبية لشوق كامن فى النفس الإنسانية للاتصال والمشاهدة ، وهى تعرف وتأمل ، ولكنها فى أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد ، إنها سمو فوق التفكير لتحصيل الحقيقة ذاتها ، وهى لا تكتفى - كما تفعل الفلسفة - بالبحث عن الآثار ، بل إنها نوع من المعرفة التى تبتغى الفور بالمطلوب ذاته لا بآثاره ، والدين - إذن - لا يقنع بمجرد الإدراك ، بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال أكد بموضوع علمه^(١٥) .

ولذا كان إقبال قد تعلم هذا الدرس من أبيه ، ثم تأثر به فى نظراته إلى الدين وشعائره فقد أراد أن يكون لولده نصيب مما تعلمه ، ولذا أوصاه بألا يكتفى بترديد شهادة التوحيد دون استحضار لمضمونها ، ودون تحقيق بمقتضياتها ، « يابنى خذ من الاحتراق فى : لا إله إلا الله ، خذ منى هذا الحنين إلى العودة إلى الحبيب ، وخذ منى وقف القلب عليه وحده ، فإن قلت : لا إله إلا الله فقلها - إذن - بالروح ، كى تهب روائح الحبيب من كيائك »^(١٦) .

(ج) وقد رتب إقبال على هذا الفرق بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن الدين - بسبب ما له من هيمنة على الإنسان - فى جملته - : عقلاً وشعوراً - قادر على التأثير فى الإنسان وتحريكه ، وإيقاظ قواه الكامنة ، وتغيير سلوكه ، أما الفلسفة فإنها - فى رأيه - عاجزة عن هذا التأثير والتغيير . ويوضح إقبال فكرته هذه بقوله : « إن التجربة بينت أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها ، وهذا هو السبب فى أن التفكير المجرد لم يؤثر فى الناس - إلا قليلاً - فى حين أن الدين استطاع - دائماً - أن ينهض بالأفراد ، ويدل الجماعات ، بقضائها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال »^(١٧) .

ويمكن القول بأن هذه الملاحظة التي يديها إقبال - هنا - صادقة فيما يتعلق بالدين ، وفيما يتعلق بالفلسفة على حد سواء ، فالأنبياء والرسل كانوا ذوي تأثير - لا يكاد يلحق - في تاريخ المجتمعات البشرية التي جاعوا إليها ، والرسالات التي جاعوا بها تظل - من بعدهم - في أحيان كثيرة - صالحة لإحداث هذه التغيرات في المجتمعات التي تعتقها وتمسك بها ، ومن جهة أخرى لا تملك الفلسفة هذه الميزة ، بل إنها تكون عاجزة عن التأثير والتغير إلا إذا تحولت إلى عقيدة أو أيديولوجية ، فإذا حدث لها هذا التحول في نفوس أصحابها وأتباعها فإنها تكون قد انتقلت انتقالاً يقربها من الدين ، ويكون لها - عندئذ - من الهيمنة على من يؤمن بها ما يجعلها قادرة على التأثير فيه ، بل قد يصل الأمر إلى حد اقتدائها والتضحية من أجلها ، أما إذا ظلت الفلسفة أفكاراً مجردة فإنها تفتقد الحيوية والحرارة المؤثرة في القلب ، ويعبر إقبال عن ذلك بقوله : « حين لا يصبح للمعرفة نصيب من العشق لا تكون سوى مسرح للأفكار ، هذا المسرح هو سحر السامري »^(١٨)

(د) ومن الفروق التي ألمح إليها إقبال هذا الفرق المنهجي الهام بين الدين والفلسفة ، وهو فرق يترتب عليه اختلاف موقف المتبع لدين عن موقف الفيلسوف .

فالفلسفة بحث عقلي جري ليس فيه مسلمات ، وهي تضع كل شيء موضع الشك ، ويخضع كل شيء فيها للنقد والتحقيق ، ولا يعلو فيها شيء على المسألة وتوجيه الملاحظات ، واستقصاء الاحتمالات ، والمفاضلة بينها إذا كان ذلك ممكناً ، واختيار أقواها - عند ذلك - حجة ، وأرجحها يرهانا ، فإذا لم يكن ذلك ممكناً فلا ضير على الفيلسوف أن يعلم أنه لم يتمكن من الوصول إلى رأى راجح في المسألة بسبب صعوبتها وتعقيدها ، ولا ينال ذلك من قدر الفلسفة عند أصحابها لأن المهم - لديهم - هو مقدار ما يتحقق للمفكر من حرية البحث والفكر ، بحيث لا يكون نشاطه العقلي خاضعاً لشيء إلا لمقتضيات البحث ذاته .

ويختلف هذا الموقف عن موقف المؤمن بدين أو عقيدة ؛ لأن الدين يتطلب من المؤمن به الاتباع والتسليم^(٢٠) وهناك - كما قال أبو سليمان المنطقي - من قبل - في رده على إخوان الصفا : « يسقط لِم ، ويبطل كيف ، ويذول هُلا ، ويذهب لَو وليت في الريح ؛ لأن هذه المواد عنها محسومة ، واعتراضات المعارضين عليها مردودة ... »^(٢١)

ولم يخف على إقبال أن هذا الفرق بين الدين والفلسفة ربما أوحى بأن الدين لا صلة له بالفكر ، أو أنه يقهر العقل ويسلبه نعمة الحرية التي تزدهى بها الفلسفة . ولذلك كان حريصاً على الرد على مثل هذه الإجماعات التي تغض من قدر الدين ، وتنقص من قدر التدين والتدينين .

وقد أوضح - في هذا الصدد - أن التدين شيء أكبر من مجرد الشعور ، إنه يشبه رضا النفس عن علم المعرفة ^(٢٢) ومعنى ذلك أن الفكر عنصر جوهري من عناصره ، فهو ليس سكونية قلبية ، أو طمأنينة وجدانية فحسب ، بل إنه - كذلك ، بل قبل ذلك - اختيار عقلي ناشئ عن تأمل واقتناع ، يترتب عليه هذا الرضا وتلك السكونية التي يشعر بها المتدين إزاء المبدأ الذي يؤمن به ، ويتحول في وعيه وشعوره إلى قوة دافعة محركة . ويلفت إقبال النظر هنا إلى علاقة الدين بالأخلاق ، التي تؤثر في سلوك الإنسان ، وهي علاقة عضوية ، لأن الدين - بحسب تعريف هويته (١٩٤٧) له ^(٢٣) - هو « نظام أو مجموعة من الحقائق العامة لها تأثير في تكيف الخلق ، إذا صدق الاعتقاد بها ، وفُهِمَت فهماً واضحاً قوياً » ^(٢٤) ، ومادام الأمر كذلك فإن الأخلاق لا تقوم بهذا التأثير في الإنسان إلا إذا كان على علم بها ، ولديه الاقتناع بصوابها وصدقها ، ومن ثم تكون موضع ثقته ، وهذا كله مرهون بالعلم بها أولاً ، والعلم - إذن - متقدم على السلوك سابق له ، فما من أحد من الناس كما يقول إقبال : « يقامر بالإقدام على عمل ما ، انطلاقاً من مبدأ خلقى مشكوك في قيمته » ^(٢٥) .

على أن الدين لا يكتفى بالجانب الأخلاقي الذي يحتل مكانة هامة بين معطياته ، بل إنه يقدم - كذلك - تفسيراً عاماً للوجود وطبيعته ، ثم لوجود الإنسان ومكانته ومصيره ، وهو يقدم هذا العلم هداية للإنسان ، ومعاونة له على التكيف مع الوجود من حوله ، وعلى ضبط علاقاته مع الآخرين ، والعلم الذي يقدمه الدين هنا هو علم بكل مقاييس العلم ، بل إن الدين - وخاصة الدين الصحيح الذي يرجع إلى مصدر إلهي وثيق - يقدم - في بعض المسائل - علماً لا يستطيع الإنسان أن يتوصل إليه . والدين محتاج إلى تقديم أساس عقلي لمبادئه بحيث يتقبلها العقل ويدعن لها ، بل إنه - نظراً لوظيفته كما يقول إقبال - محتاج إلى هذا الأساس العقلي أكثر من المبادئ العلمية المسلمة نفسها ، فالعلم البشري القائم على الملاحظة والتجربة ، والتعامل مع الكون

المحسوس لا يدخل في نطاقه بحث موضوع الإلهيات ، لكن الدين لا يستطيع تجاهل هذا الجانب الجوهرى للدين وللإنسان على حد سواء ، ولذلك قد أصبح من الجلى أن الحقائق التى يشتمل عليها الدين ينبغى ألا تبقى غير مقررّة ،^(٢٦) ولهذا نجد الأستاذ هويتد يلاحظ - بحق كما يذكر إقبال - أن عصور الإيمان هى عصور النظر العقلى^(٢٧) .

وإذا كان الدين - بصفة عامة - يحتاج إلى تقرير أسسه وتوضيح مبادئه ، وبيان الأسس العقلية التى تقوم عليها فإن ذلك ينطبق - أكثر مما ينطبق - على الإسلام الذى كفل حرية الفكر ، وأعلى من شأن العقل ، ودفعه إلى النظر والاستنباط والاعتبار ، واحترام ما يتوصل إليه من نتائج وثمرات . وقد أوضح إقبال أن ما تضمنته القرآن الكريم من أسس وقواعد تشريعية عامة هى أبعد ما تكون عن سدّ الطريق أمام التفكير الإنسانى ، والنشاط التشريعى ، بل إنه يعمل - فى حقيقة الأمر - كمنية للفكر الإنسانى^(٢٨) . وقد دعا الإسلام إلى طلب الحكمة وتحصيلها من أى مكان وجدت فيها ، ومع أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - له فى الإسلام مكانة لا تقاربها مكانة فقد أمره الله تعالى أن يقول : ﴿ رب زدنى علما ﴾^(٢٩) [طه : ١١٤] .

ويلفت إقبال النظر إلى ما تضمنته بعض مبادئ الإسلام ذاتها من حركة فكرية ذات آثار واضحة فى ميدان المعرفة ، وقد أشار - فى هذا الصدد بصفة خاصة - إلى عقيدة ختم النبوة التى تعبّر - فى رأيه - عن فكرة عظيمة لم تقلد قدرها ، ولم تُعرف قيمتها فى الثقافة الإسلامية^(٣٠) ، ويوضح إقبال بعض جوانب هذه الفكرة حين يشير إلى أن ختم النبوة يعنى اعترافاً من الدين ، بأن العقل الإنسانى قادر على الاعتماد على نفسه ، وأن لديه إمكانيات مركوزة فيه ، يستطيع بها أن يجد مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما يمدّه به الوحي ، وأن ذلك يعنى صلاحيته للفهم والاستنباط والاستدلال ، ومن أجل تمكين العقل من القيام بوظائفه يسرّ له الإسلام أن يعتمد على وسائله الخاصة به ؛ ولذلك أبطل الإسلام الرهينة ، التى تؤدى إلى احتكار العلم ، وألغى وراثته الملك ، وناشد العقل أن يعتمد على النظر والتجربة ، وأصرّ على ضرورة النظر فى الكون وفهم ظواهره عن طريق التجربة ، ودعا إلى الوقوف على أخبار الأولين ، واعترف - بذلك - بهذين المصدرين الهامين من مصادر المعرفة الإنسانية ، وكل ذلك - عنده - صورة مختلفة من فكرة ختم النبوة ، وهو اعتراف بكمال العقل

ورشاده ، وإزاحة للعقبات التي يمكن أن تقف في طريقه ، ولذلك لا يجد إقبال مانعاً من أن يعلن أن مولد الإسلام هو مولد للعقل الاستدلالي^(٣١) وأنه يتضمن في مبادئه وأهدافه ما يصفه بتلك الديمقراطية الروحية التي هي متبى غاية الإسلام ومقصده^(٣٢) .

وقد كان إقبال حريصاً على بيان أن النظر العقلي في الدين لا يعني التسليم بتعالى الفلسفة على الدين ، فللدين خصائصه التي تجعل كفته أرجح من كفتها ، وليس ذلك يمانع للفلسفة من أن تجعل الدين موضوعاً من موضوعات بحثها ، وأن تتصدى لتقديره ، ولكنها مطالبة - من الناحية المنهجية الخالصة - أن تراعى طبيعة الدين وخصائصه ، وأن تنزله المكانة الجديرة به ، وألا تغفل عن المعايير والشرائط التي لا بد من استحضارها عند دراسته والحكم عليه ، فإذا لم تلاحظ هذا كله فإن حكمها سيكون قاصراً أو خاطئاً « فالدين ليس أمراً جزئياً ولا فكراً مجرداً فحسب ، ولا شعوراً مجرداً فحسب ، ولا عملاً مجرداً ، بل هو تعبير عن الإنسان كله . ولهذا يجب على الفلسفة - عند تقديرها للدين - أن تعترف بوضعه الأساس ، ولا مناص لها عن التسليم بأن له شأنًا جوهرياً في التأليف بين ذلك كله ، تأليفاً يقوم على التفكير »^(٣٣) .

ويستخلص إقبال من تأمله للفلسفات السائدة في عصره شرقاً وغرباً - وقد كان على علم كبير بها - أنها عاجزة عن حل مشكلة الإنسان ، ومعضلة مصيره ، باعتراف كثير من الفلاسفة الغربيين أنفسهم ، ويرجع هذا العجز إلى غلبة النظرة المادية إلى الوجود عليها ، وقد أدى ذلك إلى يأس من المستقبل ، كما أدى إلى شلل فكري ، وحيرة بالسة تزداد حدة وشدة بسبب افتقاد الإنسان للجوانب الروحية التي تتغلغل في أعماق نفسه ، وتهديء من حدة الصراع الذي يخوضه الإنسان ضد الآخرين ، بل ضد ذاته أيضاً ، فهو - في حلبة الفكر - في صراع صريح مع نفسه ، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وجبه للمال - جبا طاعياً - يقتل كل ما فيه من نضال سام ، شيئاً فشيئاً وقد استغرق في الواقع أى في مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده^(٣٤) . ويكشف هذا كله عن « أزمة » خطيرة في تاريخ الثقافة العصرية كما يقول إقبال ، وهي أزمة لا تجد لها حلاً إلا في رحاب

الدين بسبب ما تحقق له ، من عناصر الكمال التي ترتقى بالإنسان في جوانبه الروحية والأخلاقية والفكرية ، ويسبب قدرته على بث الطمأنينة والسكينة في النفس البشرية التي تؤرقها الحيرة العقلية الناشئة عن العجز عن كشف حجاب المجهول المتعلق بمبدأ الإنسان ومصيره ، والتي يعتبها الصراع النفسي الناشئ عن غلبة النظرة المادية إلى الوجود ، ومن ثم فالدين « في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب ، أو كهنوتاً أو شعيرة من الشعائر بل هو - وحده - القادر على إعداد الإنسان العصري إعداداً خلقياً ، يؤهله لتحمل التبعة العظمى ، التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد له تلك التزعة من الإيمان ، التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها في دار البقاء . إن السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ، ومستقبله ، ومن أين جاء ، وإلى أين المصير هو - وحده - الذي يكفل له - آخر الأمر - القور على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية »^(٣٥) وهذا هو دور الدين الذي تعجز الفلسفات عن القيام به .

ثانياً : رأيه في الفلسفة اليونانية :

يمكن القول بأن نظرة إقبال إلى الفلسفة اليونانية كانت أثراً من آثار نظراته إلى الفلسفة - بصفة عامة ، وهى النظرة التي تناولناها في الفقرة السابقة ، كما كانت - كذلك - وليدة تأمل خاص للفلسفة اليونانية ، ولتأثيرها التاريخي في جمل الثقافة الإسلامية .

ويصف إقبال هذه الفلسفة بأنها كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام ، حيث وسعت آفاق النظر العقل عند بعض مفكريه ، كما أثارت روح البحث النقدي عند فريق آخر منهم وهم علماء الكلام^(٣٦) . ولكن هذه الفلسفة - على الرغم من ذلك - كانت سبباً من أسباب إبعادهم عن الفهم الحقيقي للقرآن ، وأنها كانت بمثابة غشاوة حجب أبصارهم عن إدراك روحه ومراميه^(٣٧)

ويوضح إقبال ذلك بأن الروح اليونانية التي عبرت عن نفسها في هذه لفلسفة كانت تنزع إلى تجاهل العالم الطبيعي ، وتركز جهدها على التأمل الباطني للإنسان ، وظهر ذلك جلياً في فلسفة سقراط الذي دعا إلى النظر في الإنسان نفسه ، دون اهتمام بملاحظة الكون من حوله ، وهذا الموقف يتعارض مع دعوة القرآن الكريم إلى النظر في أرجاء الكون ودراسة ظواهره الطبيعية والفلكية ، وملاحظة ما يقع فيه من تغيرات ، وما يوجد فيه من كائنات ،

فالقُرآن يدعو إلى النظر في تصريف الرياح ، وفي تعاقب الليل والنهار ، كما يدعو إلى ملاحظة السحاب والسماء ، وما بها من نجوم وكواكب ساجدة في فضاء لا يتأهى ، وهو يدعو - في الوقت ذاته - إلى العناية بملاحظة ما قد تغفل العقول أحياناً عن ملاحظته ، فالقُرآن الكَرِيْمُ يرى في النحل - على ضآلة شأنه - محلاً للإلهام الذى عبر عنه القُرآن بالوحي^(٣٨) . وإغفا النظر في الكون وما يحتويه - على نحو ما جاء في فلسفة سقراط - يعد متعارضاً مع هذا الروح القرآنية .

وقد كان أفلاطون وفياً لتعاليم أستاذه سقراط ، عندما قدح في الإدراك الحسى ، وجعل موصلاً إلى الظن ، غير مؤد إلى اليقين^(٣٩) . وقد وصفه إقبال - في مقام آخر - بأنه فك فيما ليس بمحسوس ، وأعرض عن الخواس ، وضل طريقه في ظلمة المعقول ، وقد جعل عالم الأشياء هباءً ، ونظر إلى الكون على أنه فناء ، ثم وصفه بأنه حرم حب العمل ، وأنه تحدث عن عالم خامد هامد ، وأنه من دعاة الضعف والموت^(٤٠) . ويتعارض هذا الموقف الأفلاطوني مع نظرة القُرآن الإيجابية إلى العالم ، كما أن رأيه في المعرفة الحسية يتعارض مع حديث القُرآن عن معرفة السمع والبصر ، ومستولية الإنسان عنهما حيث تكاملان مع معرفة الفؤاد وتزودان الإنسان - معه - بالعلم الذى يكتسبه منذ أن تطرق قدماه عتبات الوجود ، ولذلك كانا من أجل نعم الله على عباده^(٤١) . وما ذكره إقبال عن فلسفة سقراط وأفلاطون صحيح في جملة ، فسقراط هو الذى يوصف بأنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أى أنه هو الذى صرف النظر عن الاهتمام بالمسائل الطبيعية والفلكية التى غلبت على الفلاسفة من قبله ، وركز اهتمامه على النفس والأخلاق ، معطياً الجانب التأملى النظرى مكاناً رفيعاً ، بوصفه أمثل الطرق للوصول إلى السعادة ، وهو يوصف لدى بعض مؤرخى الفلسفة بأنه موجد فلسفة المعاد أو الماهيات ، وهى فلسفة ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة .

أما أفلاطون فهو صاحب نظرية المثل المشهود ، وقد ذهب فيها إلى أن العالم الحسى ليس هو عالم الوجود الحقيقى ، بل هو عالم الظلال والأشباح ، وأن الوجود الحقيقى يتمثل عالم المثل الذى يتضمن الحقائق الخالدة ، البعيدة عن التغير والكثرة والنقص . وجاءت نظرية المعرفة متناسبة مع نظريته إلى الوجود ، بحيث يكون إدراك المثل هو أرفع درجات المعرفة ويتم ذلك عن طريق النظر العقلى الخالص^(٤٢) .

لكن هل تعد هذه الملاحظة التى أبداه إقبال حول الطابع النظرى للفلسفة اليونانية صحيحة بالنسبة لأرسطو وهو الذى يمثل الضلع الثالث من أضلاع المثلث ، الذى يشبه

عصرًا من أزهى عصور الفلسفة اليونانية إن لم يكن أزهى عصورها ؟

إن الأمر قد يختلف هنا قليلاً حيث عنى أرسطو بدراسة الواقع في موهته الفلكية والطبيعية ودراساته عن التاريخ الطبيعى وعلوم الحيوان ومؤلفاته عن الإنسان في مجالات متعددة كالسياسة والأخلاق وغيرها .

ولكننا يمكن - مع ذلك - أن نقول إن فلسفة أرسطو فلسفة نظرية تأملية في درجاتها العليا ، فالتأمل العقلى - لديه - هو غاية الفيلسوف ومبتغاه ، وأشرف الفضائل - عنده - هى فضيلة النظر العقلى ، التى يقوم بها العقل ، وهو أشرف جزء فىنا ، وهذا النظر العقلى هو وظيفة الآلهة وفضيلتهم !! ، والسمو إليه هو الذى يجعل الفيلسوف شبيهاً بالآلهة^(٤٣) ويتسق هذا الفهم مع ما صرح به كثير من الباحثين فى مفهوم الوجود عند أرسطو بأنه معقول ، إذ لا تسوقهم الأدلة إلا إلى أن الوجود عنده لا يخرج عن أن يكون متعلقاً ، فالمدرك الحسى يتحدد لديه بقوى نفسية نابعة من الذات العارفة^(٤٤) .

ومهما يكن من شىء فقد ذكر إقبال أن المتقدمين من علماء الإسلام لم يلاحظوا هذا التعارض بين دعوة القرآن وهذه الروح اليونانية ، وهو تعارض أدى عدم إدراكه لدى المتقدمين من علماء الإسلام إلى الإخفاق ، لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظرى المجرد ، وإغفال الواقع المحسوس^(٤٥) .

وكان من نتائج هذا الإخفاق أنهم قرأوا القرآن على ضوء الفكر اليونانى ، وظلوا على ذلك فترة من الزمن ، قبل أن يتبين لهم بوضوح غير كاف أن روح القرآن تعارض - فى جوهرها - مع تعاليم الفلسفة القديمة^(٤٦) .

ويوجه إقبال النظر إلى وجه آخر من أوجه الاختلاف بين الروح اليونانية والروح الإسلامية ، ويتمثل هذا الاختلاف فى نظرة كل منهما إلى الطبيعة أو الكون ، فالثقافة الإسلامية لا تتجاهل هذا الكون ، وإنما تحاول فهمه ، وهى تبدأ هذا الفهم بالمعرفة الحسية التى تستقيها من الحواس ، ولكنها لا تقف عند هذا المستوى من المعرفة - وهو مستوى لا يلقى نصيباً من العناية لدى اليونانيين كما سبق القول - بل إنها تتجاوزه إلى المعرفة العقلية التى يقوم العقل فيها بتقد هذه المعرفة الحسية وتنظيمها وتصنيفها ، وهو يفعل ذلك بمقتضى ما له من هيمنة على الحواس ، فإذا نفذ العقل ببصيرته إلى تلك المعرفة الحسية تيسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس ولكن مما تجبر الإشارة إليه أن العقل المسلم لا يجعل نفسه أسيراً

لهذا الكون المتناهي ، الذى يؤدى التوقف عنده إلى الحيرة والتردد والجمود الذى لا يؤدى بالعقل المتأمل إلى شىء ، ولهذا يتجاوز العقل المسلم المتناهي إلى اللامتناهى ، وينتقل من الكون إلى خالقه وهنا يستخدم إقبال ببراعته لتأييد هذه الفكرة بدليل قرآنى يتمثل فى فهمه لقوله تعالى : ﴿ وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ﴾ [النجم : ٤٢] وهذه الفكرة - فيما يقول - « تنطوى على فكرة من أعماق الفكر التى وردت فى القرآن ؛ لأنها تشير - على وجه قاطع - إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه فى حركة الأفلاك ، وإنما يبحث عنه فى وجود كونى روحانى لا نهاية له ، فالعقل اليونانى يحصر نفسه فى النظر العقلى إلى الطبيعة باحثاً فيها عن فكرة النظام والتناسب ، التى هى المثل الأعلى عند اليونان كما يقول شبنجلر ، أما التفكير الإسلامى فإنه اتجه وجهة اللانهاية ، وعلى حين استغرق العقل اليونانى فى الكون المتناهى فى الخارج بحدوده المعينة ، حاول العقل الإسلامى - فى مجالات متعددة - الوصول إلى اللامتناهى ، وإسعاد النفس به ^(٤٧) .

وقد كان من حسن الحظ أن التأثر بتلك الروح النظرية اليونانية لم يستمر طويلاً ، بل تنبه المسلمون إلى ما دعا إليه الإسلام من نظر فى الكون ، وعناية بالواقع ، وملاحظة لظواهره ، وظهر أثر هذا التنبيه فى تلك الروح القدية التى نظرت بها فئات مختلفة من المسلمين إلى الفلسفة اليونانية عامة ، وإلى المنطق خاصة . وكان من هؤلاء معتزلة كالنظام ، وأشاعرة كالغزالي والرازى والآمدى ، وكان منهم سلفيون كابن تيمية ، بل كان منهم صوفية كشهاب الدين السهروردى الذى حاول قصاره أن يثبت عجز العقل الخالص ، بدحضه للفكر اليونانى ، فى كتابه الذى جعل عنوانه : « رشف النصائح الإيمانية ، وكشف الفضائح اليونانية » ^(٤٨) وقد كان نقدهم للمنطق نقداً علمياً منظماً ، ويظهر ذلك - بصفة خاصة - لدى أبى بكر الرازى الطيب فى نقده للشكل الأول ، كما يظهر لدى السهروردى المقتول ؛ وكذا ابن تيمية الذى أوضح فى تنايا نقده للمنطق أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين ^(٤٩) .

وقد كان إقبال شديد العناية بإبراز هذا الجانب من جوانب الثقافة الإسلامية ، لكونه ذا دلالة واضحة على أصالة العقلية الإسلامية ، ذات الخصائص المستمدة من انتائها إلى الروح القرآنية ، التى تميزت بها عن الروح النظرية اليونانية . وقد بين أنه يقوم « بأبحاث معينة فى عمل العلماء المسلمين عن المنطق الاستقرائى ، وكل تقدم استطاعوا أن يحرروه عن عمل المنطقيين الإغريق » ^(٥٠) .

وقد انتهى إقبال من هذا العرض لأفكاره إلى نتيجتين هامتين :

أولهما :

أن المسلمين - بنسب الروح العلمية الواقعية التي وجه القرآن الكريم أنظارهم إليها - كانوا هم الذين وضعوا أسس المنهج التجريبي ، القائم على الملاحظة والتجربة ، وأنهم هم الذين جعلوا للملاحظة والتجربة هذه المكانة الرفيعة التي أصبحت لهما في المنهج الاستقرائي ، ولذلك فإن الإنصاف يقتضي نسبة هذا المنهج - الذي هو أساس نهضة أوروبا وتقدمها - إلى المسلمين ، لا إلى أوروبا ، فالزعم بأن أوروبا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ ،^(٥١)

وكان من وسائل إثبات بقوة المنهج التجريبي للمسلمين أن إقبالاً أوضح أن العلماء الأوروبيين الذين ظهر لديهم هذا المنهج قد تأثروا بما تعلموه من العلوم على أيدي المسلمين في جامعات الأندلس وغيرها ، ومن هؤلاء روجر بيكون الذي تأثر بابن الهيثم في كتابه المناظر ، كما تأثر بابن حزم تأثراً واضحاً ، واستشهد إقبال - لإثبات هذه الفكرة - بشهادات المتصنفين من علماء أوروبا أنفسهم ، ومن هؤلاء بريفولت في كتابه « بناء الإنسانية » الذي يقول فيه : « إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم العربية في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس . وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده (يقصد فرنسيس بيكون) الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي ، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة »^(٥٢)

ويرى بريفولت أنه لا توجد ناحية من نواحي الازدهار الأوروبي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، ولكن أوروبا لا تدين للمسلمين بهذا وحده ، ولا بما قدموه لها من كشف منمشة ، بل إنها تدين لهم بتلك الطاقة المحركة التي أدت إلى نشأة العلم وازدهاره ، وهي تتمثل في منهج البحث ، الذي هو ثمرة لما تعلمته أوروبا على أيدي المسلمين . وأوضح بريفولت أن اليونان غلبت عليهم العناية بوضع النظريات وتفنيد المذاهب ، وتنظيم الأحكام ، ولكنهم لم يعتنوا بجمع المعلومات وتركيزها ، ولم يهتموا بالملاحظات الدقيقة المستمرة ، ولا بوضع المناهج التفصيلية ، إن ذلك كله كان غريباً تماماً عن المزاج اليوناني ، أما ما ندعوه العلم فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة ،

ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضات إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح ، وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي^(٥٣) .

أما النتيجة الثانية فهي أن الفلسفة اليونانية لم تكن هي التي شكَّلت طبيعة الثقافة الإسلامية ، بل إنها - على العكس من ذلك - كانت عائقاً حجب هذه الثقافة عن النهوض والإبداع ، وكان عليها أن تخوض صراعاً بعيد المدى ، حتى تستكشف خصائصها الحقيقية وملاعقها المميزة ، ولكي يتخلص من التأثيرات التي تسَلَّت إليها ، وحين تمكنت من ذلك استطاعت أن تقدم إسهاماتها الكثيرة المتنوعة في مجال العلوم والحضارة وقد كان إقبال شديد الحرص على تسجيل هذه النتيجة وتأكيدهما في لغة حاسمة ويظهر هذا من قوله : « ولهذا فإنني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكَّل طبيعة الثقافة الإسلامية »^(٥٤) .

ولعل السبب في استخدامه لهذه اللغة الحاسمة أنه كان يستحضر في ذهنه بعض الأحكام القاسية التي أصدرها بعض الدارسين الغربيين للفكر الإسلامي ، حيث وصموه بالتبعية للفكر اليوناني ، وجردوه من مظاهر الأصالة ، وأنكروا دوره في نهضة العلم والحضارة. ومن هؤلاء الذين أشار إقبال إلى آرائهم الأستاذ ماكدونالد الذي وصفه بأنه لم يفهم روح القرآن ، التي خلقت الحركة الثقافية ، التي انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة^(٥٥) . ولعل من هؤلاء ديور الذي رجع إقبال إلى كتابه : تاريخ الفلسفة في الإسلام مرات متعددة^(٥٦) ، وقد كان لديور هذا أحكام على الفكر الإسلامي تتعارض مع تلك النتائج التي توصل إليها إقبال . وكان مما قاله مثلاً وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد (عليه الصلاة والسلام) من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة ، وكان هؤلاء العلماء أعرف بالكتب التي رجعوا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حظاً من الابتكار ، كانوا يرون أن لقدمات الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له ، وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين !!^(٥٧) .

وليس من البعيد أن يكون لهذه الأحكام أثر في عناية إقبال بتوضيح هذه النتائج التي أثبتتها ، وتحديدها على هذا النحو القاطع .

وربما كان من مقاصده أن يحرك في مسلمي عصره نوازع اليقظة المفقودة ، والقوة

المسلوبة ، حتى ينهضوا دفاعاً عن حريتهم واستقلالهم ، باذلين جهدهم ليتخلصوا من استعمار أوروبا وهيمنتها على العالم الإسلامي ، فكأن إقبالاً كان يحدد هذه النتائج ، وعينه على العالم الإسلامي الذي يرجو له أن يستأنف مسيرة الحضارة ، متخذاً من عصوره الزاهرة ، وإسهاماته السابقة نبراساً يهتدى به ويسير على هداية ، ومعنى ذلك ألا ينسى ماضيه ، وإلا وقع في الحيرة والعدم ، وإنما تكون معرفة الذات بذكر الماضي ... فاضبط التاريخ ، واجعله صرحاً قائماً ... فمن الماضي يولد حاضرنا ، ومن حالنا ينبثق مستقبلنا ، ولا تقطع خيط الماضي عن الحاضر والمستقبل ، إن أردت الحياة الأبدية ^(٥٨) .

ثالثاً :

إذا كان إقبال قد انتهى إلى تلك النظرات النقدية للفلسفة اليونانية فإن من المتوقع أن نجد لديه نظرات مثلها تتعلق بالفلاسفة الإسلاميين ، بسبب العلاقة الوثيقة بين فلسفتهم وفلسفة سابقيهم من اليونانيين .

وقد كان بعض النقد الذي وجهه إقبال إلى هؤلاء الفلاسفة منصبا على أنهم لم يذلوا جهداً كافياً في التعرف على الفلسفة التي نقلت إليهم ، وأنهم أسلموا أنفسهم إلى بعض المترجمين الذين لم يكن لديهم دراية حقيقية بمذاهب اليونانيين ، وترتب على ذلك أنهم خلطوا هذه المذاهب بعضها ببعض ، وانتقل هذا الخلط إلى الفلاسفة الإسلاميين الذين لم يتجهوا إلى أنه لم يك ممكناً أن يعرفوا حقيقة هذه المذاهب الفلسفية دون خلط بينها - من غير أن يكونوا على علم باللغة اليونانية ذاتها . ولو تحقق هذا الشرط المنهجي لأفلت هؤلاء الفلاسفة من أخطاء المترجمين ، وغيرهم من المتشغلين بالفلسفة ، وخاصة من السريان الذين توهموا أن الأفلاطونية المحدثه هي الفلسفة المشائية الحقيقية لأرسطو . لكن عدم تحقيق ذلك أدى إلى أنهم وظلوا يتجادلون حول ما حسبوا أنه التعاليم الحقيقية لكل من أفلاطون وأرسطو ... لقد بلغ من جهلهم بحقيقة التمييز بين النظامين الفلسفيين أن ترجمة موجزة لتاسوعات أفلاطون شاعت بينهم على أنها ثيولوجيا أرسطو . ومضت بعد ذلك عدة قرون ، حتى أمكنهم التمييز بين تعاليم هذين القطبين من أقطاب الفكر الإغريقي ، وإن كان من المشكوك فيه أن يكونوا قد فهموا فلسفة كل منهما فهماً دقيقاً ^(٥٩) .

ويشير إقبال في هذا النص إلى تلك المسألة المشهورة المتعلقة بكتاب ثيولوجيا أو الربوبية ، الذي نسب خطأ إلى أرسطو ، بينما هو في الحقيقة بعض فصول من كتاب التاسوعات لأفلاطون . ولا يختلف أحد مع إقبال حول أهمية الرجوع إلى الفكر اليوناني بلغته الأصلية ،

وأن التقصير في ذلك يجعل المقصّر جديرًا باللوم ، ولكن ينبغي - مع التسليم بذلك - أن نلاحظ بعض الأمور التي تخفف من حدة الهجوم على هؤلاء الفلاسفة ، بل تؤدي إلى التماس بعض العذر لهم ؛ لأنهم لم يتعمدوا الخلط أو الخطأ بل كانوا ضحية له .

ومن بين الملاحظات أن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا هم الذين نسبوا الكتاب إلى أرسطو بل نسب - من قبلهم - إليه ضمن عدد من الكتب المنحولة مثل كتاب التفاحة والإيضاح في الخير المحض . وقد كان للسريان دخل في ذلك كما ذكر إقبال نفسه . وقد جاء المترجمون فنقلوا الكتاب إلى العربية دون أن يتنبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من خطأ النسبة . ولم يكن لدى الفلاسفة - عندئذ - كما يقول ديور : « ما لدينا من وسائل تمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة »^(٦٠) .

ولعل مما يقدم بعض العذر لهم - زيادة على ما سبق - أنه ربما كان من العسير اكتشاف هذا الخطأ في ظل الاتجاه إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو اتجاه قديم ظهر لدى أتباع الأفلاطونية المحدثة من اليونانيين أنفسهم ثم لدى السريان من بعدهم . ومن أشهر الدعاة إلى هذا الاتجاه أمونيوس ساكاس ، وبروفير . وجامبليك وسيريانوس ، ومنهم - كذلك - يامبليخوس وسامبليقيوس^(٦١) .

ولم يكن غريباً - في ظل هذه الظروف - أن يظل هذا الكتاب ينسب إلى أرسطو إلى وقت قريب جداً ، بلغ أواسط القرن التاسع عشر حين بدأت الشكوك تراود بعض الدارسين الغربيين حول المؤلف الحقيقي له . وقد استمر البحث الجاد الذي تعاون على القيام به عديد من الدارسين حتى تبين لهم - عن طريق النقد الداخلي ومقارنة النصوص - خطأ نسبه إلى أرسطو^(٦٢) .

على أن مما تجدر الإشارة إليه أن إقبالاً لم يكن يقصد من وراء هذا النقد أن يغمط هؤلاء الفلاسفة حقهم ، أو أن يرميهم بالتقليد أو الخضوع لسابقهم ، فالقول بذلك - في رأيه - نوع من عدم الإنصاف . لكن هذا الميل إلى الإنصاف لم يمنعه من أن يسجل هذه الملاحظة التي توشك أن تكون نوعاً من الإشفاق أو الرثاء هؤلاء الفلاسفة وفي ذلك يقول : « وتاريخ جهودهم العقلية ليس إلا حلقة في سلسلة المحاولات ، للخوض في هذا الخضم الهائل من النصوص السخيفة التي خلقها مترجمون غير أكفاء ، للفلسفة الإغريقية »^(٦٣) .

ويضيف إقبال إلى ما سبق أن الفلسفة عند الإسلاميين قد احتفظت بالطابع النظري

الموروث من الفلسفة اليونانية ، وقد أورثها ذلك عزلة عن المجتمع ، وعجزاً عن التأثير فيه ،
وانشغالاً بالفكر ، أفقدها حرارة الحياة ، ونبض الكفاح ، والقدرة على التغيير . ويعبر إقبال
عن ذلك شعراً فيقول :

سمعت بمكتبى ليلسة يناجى الفراشة سُوسُ الكتاب
يقول مررت بكتب ابن سينا ونقبت فى كتب الفاريسى
ولم أدر حكمة هذى الحياة ومازلت من ظلمتى فى حجاب
تجيب الفراشة فى حرقنة أرى نكتة لا ترى فى كتاب
رأيت الكفاح يُعد الحياة رأيت الكفاح يمد الحياة^(٦٤)

وقد خالفت الفلسفة بمسلكها هذا روح الإسلام ، الذى أثار فى أتباعه روح الكفاح وحب
الواقع ، ويتفق معه فى هذا الاتجاه الواقعى العلوم الطبيعية التى تلتقى معه على الجهد والعمل ،
والبعد عن الانشغال ببحوث لا جدوى منها .

وقد أوضح إقبال أن انشغال الشرق بالجدل والمباحث المتعلقة بالفلسفة الإلهية ، بدلاً من
الاهتمام بالجوانب العملية ، قد استهلك قواه ، وأدى إلى ضعفه وتأخره . وقد تعرضت أوروبا
لهذه الظاهرة فى بعض فترات تاريخها ، لكنها ثارت على هذا الاستغراق فى بحوث ما بعد
الطبيعة ، وبدأت تشتغل بعلوم الطبيعة المجدية ، وكان ذلك من أسباب نهضتها وقوتها وهيمنتها
على العالم^(٦٥) .

ولا يقصر إقبال هذا النقد على الفلاسفة وحدهم ، وإنما يتوجه به - كذلك - إلى علماء
الكلام الذين يصفهم بأنهم حولوا الدين من قوة حيوية إلى جدل نظرى أو إلى كلام ، وقطعوا
بذلك الصلة التى لا ينبغي أن تقطع بين العقيدة والعمل ، وأصبحت كلمة التوحيد تشبه
الغمم الذى لا سيف فيه . وفى ذلك يقول شعراً :

قوة كان فى الحياة على الأرض فصار التوحيد علم الكلام
قائد الجيش قد رأيت غُمُوداً من هو الله ما بها من حسام
ما درى الشيخ أن توحيد فكر دون فعل يعد لغو كلام^(٦٦)

ويخص إقبال المعتزلة - من بين الكلاميين - بنصيب أوفى من هذا النقد ، حيث تحول
الدين عندهم إلى مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية ، وأرجعوا الدين إلى
نسق من المعانى المنطقية ، انتهى به موقف سلبى بحت^(٦٧) ، وكان الاهتمام بالفكر والتصور
على حساب ما يطمح إليه الدين من تأثير وتغيير .

وإذا كانت الفلسفة قد خالفت الدين بهذا الطابع النظري الذى غلب عليها فإنها - بسببه
أيضاً - تعد عاجزة عن أن تكون أداة للنهضة والتطوير للمجتمع الإسلامى ، وذلك ثمرة
لمعجزها عن تحديد مشكلاته وأدائه ، وقصورها عن ملاحقة ما يتعرض له من عوامل التأثير
الطارئة أو الوافدة ، ثم قصورها - تبعاً لذلك كله - عن رسم منهج لمواجهة هذه المشكلات
وعلاجها .

وقد أفضى إقبال بهذا النقد فى مقام حديثه عن تأثير الأحداث السياسية فى العالم
الإسلامى ، الذى احتلت أوروبا أرضه ، وسعت إلى تثبيت هيمنتها عليه ، وعلى حين كان
الواقع الذى يعيشه العالم الإسلامى يدعو إلى اليأس ، كان إقبال يرى - فى الثلاثينيات
من هذا القرن - أن المسلمين سوف ينهضون لمواجهة التحدى ، وسوف يكون الاحتلال
نفسه عاملاً من عوامل إيقاظ روح المقاومة فيهم ، وبعث عناصر القوة المذخورة لديهم ،
وسوف يتحول اليأس والضعف إلى أمل وقوة ، إذا رأيت النجوم شاحبة منكسرة تحفى ،
فاعلم أن الفجر قريب ها هى الشمس قد ذر قرنفا من الأفق ، وولى الليل على أذاره .
إن عاصفة الغرب قد أعادت المسلم إلى الإسلام ، فإنما تتكون الآلىء فى البحر المتلاطم
الهائج . لقد دب ديب الحياة فى الشرق ، وجرى الدم الفائر فى عروقه الميتة ، وذلك سر
لا يفهمه ابن سينا والفارابى^(٦٨) .

ويحكى إقبال أن صديقاً له ينحدر من سلالة بنى هاشم كان شديد الإعجاب بالفلسفة
كثير التعصب لها فكتب إليه إقبال عن رأيه فى الفلسفة ، مبيناً المفارقة الواضحة فى قيامه
- وهو ذو الأصل البرهمى - بتضيحة هذا الصديق ذى الأصل العربى الهاشمى . وقد أوضح
له أن الفلسفة قد امتزجت بلحمه ودمه ، وجرت منه مجرى الروح ، وإن حديثه عنها حديث
العارف الخبير ، ولكن تبين له - بعد طول الدرس والتعمق - أن الحكمة الفلسفية ليست
إلا حجاباً للحقيقة ، وأنها لا تزيد صاحبها إلا بعداً عن صميم الحياة ! ، وأن بعض مذاهبها
البراقة تشبه أن تكون صدفه خالية من اللؤلؤ . ومادام الأمر كذلك فإن على المرء أن يبحث
عن منهج أو مبدأ يستعين به على إتقان الحياة وتحقيق الخلود ، وهذا أمر تعجز عنه الفلسفة
ولا ينهض به إلا الدين ، إن الدين هو الذى ينظم الحياة ، وأنه لا يكتسب إلا من إبراهيم
ومحمد صلى الله عليه وسلم ، فعليك أيها السيد بتعاليم جدك صلى الله عليه وسلم . إلى متى
يا ابن على تقلد أبا على ؟! إذا لم تكن بصيراً بالطريق فالقائد القرشى خير لك من القائد
البخارى^(٦٩) . ولم يكن اختيار الدين هنا مستغرباً فهو - من جهة - محكوم بنظرة إقبال
العامة إلى العلاقة بين الدين والفلسفة ، وهو - من جهة أخرى - مرتبط بنظرته العامة إلى

الطريق الذى يجب على العالم الإسلامى أن يسلكه إذا أراد أن يشفى من أمراضه التى وقع فريسة لها فى عصوره الأخيرة ، وكان سبباً فيما يعانیه من ضعف وتخلّف وتبعية فكرية ، وقد بين أن الدين هو الطريق الأمثل للإصلاح والنجاة ، وذلك هو دور الإسلام الذى سما - فيما مضى - على فلسفة اليونان وحكمة الرومان وملك الفرس ، وغير ذلك من تراث العالم القديم^(٧٠) وهو قادر فى الحاضر والمستقبل على أن ينهض بالبشرية مرة أخرى . ولذلك كان إقبال ينادى المسلمين أن يمسكوا بأهداب القرآن إن أرادوا النجاة^(٧١) .

وهكذا كانت رغبته فى إصلاح أحوال المجتمع الإسلامى إحدى الركائز التى حكمت نظره إلى الفلسفة بصفة عامة ، وإلى الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة ؛ لأنه لم يكن يبحث عن نسق عقلى يستحوذ على إعجابه بما ينطوى عليه من أحكام وانسجام ، دون أن تكون له ثمرة فعلية فى المجتمع وفى الحياة ، وإنما كان يبحث عن منهج يتحقق به الإحياء والإصلاح والنهضة ، وكان الدين هو هذا المنهج ، حيث يتحقق فيه سمو المصدر ، وكال النظرة إلى الإنسان : فكراً وإرادة وشعوراً وسلوكاً ، وتقديم الإجابة على تساؤلات الإنسان حول وجوده وخلوده ، ولذا رجحت عنده كفة الدين على الفلسفة .

ويمكن القول بأن ما انتهى إليه من رأى لم يكن تابعاً من فكرة عابرة أو تأمل سريع ، بل كان ثمرة تفكير طويل وتأمل عميق ، وقد جاء التعبير عن هذا الرأى فى مؤلفات كثيرة نظرية وشعرية ، ظهرت على فترات متباعدة يرجع أقدمها إلى عهد كتابته لرسالة الدكتوراه فى ألمانيا (١٩٠٨) ويرجع أحدثها إلى عام ١٩٣٧ أى إلى ما قبل وفاته بعام ، وكان تعبيره عنه ذا صبغة منهجية لا ينقصها البرهان . ولئن كان بعض ما ساقه من أفكار يتسع لوجهات أخرى من النظر فإن ذلك لا يقلل من قيمتها أو يهون من أصالتها ، وأفضل ما نجده لديه - فى سياق حديثه عن العلاقة بين الدين والفلسفة - يتمثل فيما وجّه النظر إليه من نقد المسلمين - بتأثير الروح القرآنية - للمنطق اليونانى ، وإسهامهم فى وضع أسس المنهج الاستقرائى ، ثم إسهامهم - نتيجة لذلك - فى تطور العلم وبناء الحضارة الإنسانية ، وقد كان - بهذا - أحد الرواد الذين نهوا إلى هذه المسألة فى قوة مبنية على البرهان ، وليس بمستبعد أن يكون لرأيه هذا أثر كبير فى توجيه الباحثين من بعده لاستيفاء البحث حول هذه الفكرة على نحو أكثر شمولاً وتفصيلاً ، لاسيما وأن بعضهم^(٧٢) يرجع إلى بعض كتبه ، ويستشهد ببعض أفكاره . وذلك أمر يحمد له على كل حال .

* * *

الهوامش

- (١) يمكن الرجوع في ذلك كله ، ولمعرفة أسمى عن حياته ، إلى عدد من المؤلفات التي كُتبت عنه بالعربية . ومن أهمها :
- محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره للدكتور عبد الوهاب عزام . طبع باكستان ١٩٥٤ .
- روائع إقبال للسيد/ أنى الحسن الندوى . طبع دار الفكر بدمشق ١٩٦٠ .
- العلامة محمد إقبال : حياته وآثاره . د/أحمد معوض . طبع الهيئة المصرية للكتاب ط٢/ ١٩٨٠ .
- فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان . للأستاذين محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان - القاهرة ١٩٥٠ .
- (٢) من أهم كتبه ودواوينه :
- تحديد التفكير الدينى في الإسلام ، ترجمة الأستاذ عاس محمود . مراجعة الشيخ عبد العزيز المرغنى والدكتور مهدي علام . طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨
- تطور الميثافيزيقا في فارس . ترجمه عن الإنجليزية - أحمرأ - د/حسن محمود الشافعي ، و د/محمد السعيد جمال الدين . طبع الدار الفية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ .
- ديوان الأسرار والرموز - ترجمه عن الفارسية د/عبد الوهاب عزام . دار المعارف ١٩٥٥ .
- رسالة الخلود : ترجمها عن الفارسية د/محمد السعيد جمال الدين . مطبعة سجل العرب ١٩٧٤ .
- (٣) لا غرابة في أن يهتم إقبال بالشعر ، وأن يجعل له هذه المكانة الرفيعة ، فلقد كان شاعراً كبيراً ، وله عدد من الدواوين بالفارسية والأوردية يزيد على عشرة . ولم يكن الشعر لديه مجرد تعبير عن مشاعر ذاتية أو تجارب خاصة ، ولكنه كان ذا رسالة عبر عنها بقوله :

الشعر فيه من الحياة رسالة أهدية لا تقبل التبدلاً

إن كان من جبريل فيه نعمة أو كان فيه صور اسرافيل

أى أنه يكتسب هذه المكانة إن كانت فيه نعمة من الدين أو فيه روح اليقظة والبعث انظر (ص ٣) من مقدمة د/عبد الوهاب عزام لترجمة ديوان : ضرب كليم ، مطبعة مصر ١٩٥٢ . وقد ضمن محمد إقبال شعره قدراح - من الناحية المنهجية - تجاهله عند دراسة آرائه وتحديد ملامح فكره ، وقد تنوعت موضوعاته تنوعاً كبيراً ، وتناول فيه موضوعات دينية ، وفلسفية ، وسياسية واجتماعية ، وذاتية ووجدانية ، ولقد كان كما يقول الندوى فحوراً بشعره الذى « يوقظ العقول ، و الآمال في

الصدر ولا عجب إذا كان شعره يملأ القلوب حماسة وإيماناً ، وكان وقعه في النفس كبيراً وعميقاً ، فقد سالت في شعري دموعي ودمائي ، وفاضت فيه مهجتي ، الندوى : روائع إقبال ٠٨٧ ، وليس من الغريب - إذن - أن يكون للشعر عنده هذا المقام الرفيع ، ولكن هذه المكانة التي للشعر ليست مطلقة ، كما سيتضح بعد قليل .

- (٤) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود (ص ٥) .
- (٥) يذكر إقبال أن الثالوث المقدس ١. للفلسفة هو : الله والعالم والإنسان . راجع : تطور الفكر الفلسفي في إيران (ص ١٨) .
- (٦) محمد إقبال : رسالة الخلود (ص ٩٨) .
- (٧ ، ٨) السابق : ١١٤ .
- (٩) انظر : جورج بركات ، منشورات المكتبة العصرية - بيروت بدون تاريخ ٢٢ - ٢٧ .
- (١٠) انظر : يرى (رالف بارتون) : أفكار وشخصية وليام جيمس ، ترجمة د/محمد علي المريان طبع دار النهضة العربية ١٩٦٥ (ص ٤٠٦ ، ٤٠٨ ، ٤١٠) .
- (١١) انظر : إقبال : تجديد مرجع سابق (ص ٥) .
- (١٢) السابق : ٧٤ وانظر كذلك : ١٠٣ ، ٢١٠ ، ٢١٢ .
- (١٣) الندوى : روائع إقبال : مرجع سابق ٣١ ، وانظر د/أحمد معوض : العلامة محمد إقبال مرجع سابق (ص ٢٣) .
- (١٤) إقبال : رسالة الخلود ٣٢٣ .
- (١٥) انظر : تجديد ١٠٣ - ١٠٨ .
- (١٦) إقبال : رسالة الخلود ٣٢٢ .
- (١٧) إقبال : تجديد ٢٠٧ وانظر ٢١٣ .
- (١٨) إقبال : رسالة الخلود ٦٢ .
- (١٩) انظر : تجديد (ص ٥) .
- (٢٠) يعبر إقبال عن ذلك تعبيراً لا يخلو من مسحة شاعرية بأن الإيمان كالطائر ، يعرف طريقه الخال من المعالم غير مسترشد العقل ، تجديد ... (ص ٥) .
- (٢١) أبو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، وأحمد الزين ، نشر دار مكتبة الحياة بيروت ٧/٢ .
- (٢٢) تجديد (ص ٦) .
- (٢٣) هوايتي : رياضي ومنطقي وفيلسوف إنجليزي (١٨٦١ - ١٩٤٧) أستاذ من كبار أساتذة الرياضيات التطبيقية والميكانيكا بكمبردج ولندن ثم أستاذ للفلسفة بهارفارد ، نشر بالتعاون مع

وبرتراند رسل كتاب : مبادئ الرياضيات فى ثلاثة أجزاء (١٩١٠ - ١٩١٣) وقد كانت له تأملات واسعة تتعلق بعلم الاجتماع الثقافى والتربية والميتافيزيقا والدين ... ومن مؤلفاته : مبادئ المعرفة الطبيعية ، معنى الطبيعة ، تكون الدين أهداف التربية ، انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ط٥/ ١٩٦٩ ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ و

Dictionnaire Universel des noms Propres, sous la direction de Paul Robert. Paris 1975. P. 1955 .

(٢٤) تجديد ص ٦ ويوجد مثل هذا المعنى بعبارة مقاربة جداً فى كتاب هوايتيد : العقيدة تتكون . ترجمة د/ وليم فرج حنا الأنجلو المصرية ١٩٨٥ انظر (ص ٢٣) .

(٢٥) تجديد ص ٦ .

(٢٦) قارن : العقيدة تتكون ص ٢٦ .

(٢٧) تجديد ص ٦ .

(٢٨) انظر : تجديد ١٩٢ .

(٢٩) انظر : رسالة الخلود ١٦٠ ، ١٦١ .

(٣٠) انظر : د/ عزام . محمد إقبال : سوره ص ١١٩ .

(٣١) انظر : تجديد ١٤٢ - ١٤٤ والمرجع السابق للدكتور عزام ١١٩ ، ١٢٠ وتحتاج فكرته عن ختم النبوة إلى تفصيل لا يتسع له المقام .

(٣٢) انظر : تجديد ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٣٣) تجديد : ص ٧ .

(٣٤) تجديد : ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٣٥) تجديد : ٢١٧ .

(٣٦) انظر : تجديد ص ٨ وكذا : تطور الفكر الفلسفى فى إيران : ٩٥ .

(٣٧) تجديد : ص ٨ .

(٣٨) راجع آيتى ٦٨ ، ٦٩ من سورة النحل .

(٣٩) تجديد : ٩ .

(٤٠) إقبال : ديوان الأسرار والرموز ص ٣٠ ، ٣١ .

(٤١) راجع الآية ٣٦ من سورة الإسراء ، والآية ٧٨ من سورة النحل .

(٤٢) انظر عن سقراط : الأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٥/ ١٩٦٦ ص ٥٢ ، ٥٣ وانظر لأفلاطون : الجمهورية . ترجمة د/فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ٤١٤ - ٤١٧ .

(٤٣) انظر : يوسف كرم : المرجع السابق ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٤٤) انظر : تفصيل هذه الفكرة : لدى د/فوقية محمود : مقالات فى أصالة المفكر المسلم دار الفكر العربى

ط ١/ ١٩٧٦ في صفحات كثيرة لاسيما من ٦١ - ٦٦ .

(٤٥) تجديد ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٤٦) تجديد ٩ .

(٤٧) تجديد ١٥١ ، ١٥٢ وانظر كذلك ١٤٦ .

(٤٨) انظر : تطور الفكر الفلسفي في إيران : ويلاحظ أن إقبالاً نسب كتاب : رشح النصائح .. إلى السهروردي المقتول الذي عرض فلسفته عرضاً وافياً في كتاب تطور ... ٩٦ - ١١٠ ولكن هذه النسبة ليست صحيحة ، بل هو لسهروردي آخر هو شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي أحد أقطاب التصوف في بغداد وصاحب كتاب عوارف المعارف (ت ٦٣٢ هـ) انظر في نسبة الكتاب إليه : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، تحقيق د/ إحسان عباس طبع بيروت ، ٣٢٣/٧ تعليق ٤٩٦ ويذكر المحقق أن الكتاب توجد نسخة منه بمكتبة برلين .

(٤٩) انظر : تجديد ١٤٧ ، ١٤٨ ويلاحظ إقبال أن بعض الفقهاء الأخفاف تأثروا بالمنطق الأرسطي ، ولكنه يصف هذا التأثير بأنه أدى إلى ضرر بالغ . انظر : تجديد ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٥٠) د/ أحمد معوض : العلامة محمد إقبال : حياته وآثاره ٣٠٧ ويندو أن إقبالاً لم يتمكن من إنجاز هذا الذي طمح إلى تحقيقه ، ولكن يمكن اعتباره - مع ذلك - طليعة للباحثين في هذه المسألة الهامة ، التي عني لها - من بعده - كثير من الباحثين ، لاسيما الدكتور علي سامي النشار في كتابه المنهج العام : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام وقد رجع في كتابه هذا إلى كتاب إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام في نسخته الإنجليزية ، واقتبس منه بعض النصوص انظر مناهج البحث ... دار المعارف ط ٤/ ١٩٧٨ ص ٢٧٦ ، ٢٨٩ .

(٥١) تجديد ١٤٨ .

(٥٢) السابق ١٤٩ وقارن كتاب الدكتور النشار السابق الإشارة إليه ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٥٣) تجديد ١٥٠ و د/ النشار : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٥٤) تجديد : ١٥١ .

(٥٥) تجديد ٢٥ ومن أشهر مؤلفات ماكثونالد كتاب عن علم الكلام الإسلامي . وقد رجع إليه إقبال كثيراً انظر : تطور الفكر الفلسفي في إيران ٥٥ ، ٦١ ، ٦٧ هامش ١ ، ٦٨ هامش ١٨ ، ٣١ وانظر تجديد ٨١ .

(٥٦) انظر تطور ... حيث تدل تعليقاته على قراءته للكتاب قراءة مستوعبة فاحصة ، انظر ص ٤٦ هامش ١ ، ص ٦٩ هامش ٤٢ ، ٤٣ .

(٥٧) ديور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ ص ٣٣ وانظر نماذج أخرى للأحكام التي أصدرها على الإسلام وعلمائه من المتكلمين والنحاة والفقهاء وغيرهم ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٧٣ ، ٢٨٥ .

(٥٨) د/ أحمد معوض : العلاقة محمد إقبال ص ٩٥ .

- (٥٩) تطور الفكر الفلسفي في إيران ٣٢ ، ٣٣ .
- (٦٠) ديور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٢ .
- (٦١) انظر : Serouya, Henri: La Pensée Arabe, P.U.F. Paris 1967 P. 90 .
- وكذا : تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق : ٢٨٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠٣ .
- (٦٢) انظر : د/عبد الرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ، وكالة المطبوعات الكويت ط٣/ ٧٧ ص ٣ وما بعدها .
- (٦٣) تطور الفكر الفلسفي في إيران ٣٣ .
- (٦٤) د/ عزام : محمد إقبال : سيرته ... ص ١٨٠ .
- (٦٥) انظر البدوي : روائع إقبال ٦ ، ٧ .
- (٦٦) إقبال : ضرب الكلم ترجمة د/ عزام ، وهو يشير بقوله : قل هو الله إلى قوله تعالى في سورة الإخلاص ﴿ قل هو الله أحد ﴾ .
- (٦٧) انظر : تجديد ص ١٠ ويمكن القول بأن هذا النقد لا ينطبق على فكر المعتزلة في جملة ، حيث إنهم جعلوا العمل جزءاً من الإيمان ، وجعلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصولهم الخمسة ومن شأن ذلك أن يجعل للعمل جانباً مهماً في فكرهم ، ولكن ربما قصد إقبال هذا النقد موقعهم من الصفات الإلهية حيث تحدثوا عنها حديثاً يغلب عليه طابع النفي والسلب ، وكادت الذات الإلهية - بحسب تصورهم - تتحول إلى فكرة مجردة ، ومن أجل هذا تُسبب المعتزلة إلى التعطيل ، انظر : الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة تحقيق د/ فؤاد محمد . طبع دار الكتاب ط١٩٧/٢ ج١٤٣/٣ وانظر الملل والنحل للشهرستاني بهامش الفصل لاهن حزم طبع المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ / ٥٧ ، ٥٨ .
- (٦٨) البدوي : روائع إقبال ٦٩ .
- (٦٩) السابق : ٤٧ ، ٤٨ وانظر ضرب الكلم ص ١٠ والمقصود من ابن علي أنه ينتسب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه أما أبو علي فهو ابن سينا . والمقصود بالقائد القرشي : الرسول صلى الله عليه وسلم أما القائد البخاري فهو ابن سينا .
- (٧٠) انظر : محمد حسن الأعظمي والصابوي شعلان : فلسفة إقبال طبع الحلبي ١٩٥٠ ص ٨٦ .
- (٧١) انظر رسالة الخلود ١٥٨ .
- (٧٢) انظر الهامش رقم ٥٠ ها .